ASJP
Algerian Scientific Journal Platform

مجلة افاق للعلوم
Issn: 2507-7228 – Eissn: 2602-5345
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/351

المجلد:06 العدد: 03(2021) ص 56-67

سياسة المدينة – ابن رشد أنموذجا -

The Politics of City- Averroès as Example

شريف الدين بن دوبه

جامعة سعيدة (الجزائر)

charif.bendouba@univ-saida.dz

معلومات المقال

تاريخ الارسال:
14 مارس 2021

تاريخ القبول:
07 افريل 2021

الكلمات المفتاحية:
- ✓ ابن رشد
- ✓ السياسة
- ✓ المدينة

الملخص:

بداية المشروع الرشدي كانت مع الفلسفة شرحا، وبيانا، ثم توفيقا للحكمة والشريعة ، ولم تبق الدراسة الرشدية في مستوى النظر المجرد، بل كانت واقعا معاشا، فمحنة ابن رشد تكشف لنا الحضور اليومي للفيلسوف ابن رشد في الواقع الاجتماعي والسياسي، فالمبررات التي ذكرها التاريخ لا تخرج عن تفسيرات شكلية ساذجة، والاصل هو الصراع بين السياسة والفكر المعارض الناقد، وفي هذه الدراسة نروم البحث في بعض الجوانب التي عالجها ابن رشد وهي السياسة المدنية.

Article info

Received
14 March 2021
Accepted
07 April 2021

:Keywords
- ✓ *Averroès*
- ✓ *City*
- ✓ *Politics*

Abstract :

Averroës is primarily known for his numerous commentaries on Aristotle, yet his most explicitly political writing was presented in the form of a commentary on Plato's Republic. Consequently, the major dispute in scholarly literature has been whether he was more of a Platonist or an Aristotelian, a dispute of concern only because it reflects the important political question of what Averroës thought about the relation between theory and practice.

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0

مقدمة:

تلون الاهتمام بابن رشد في الفكر العربي المعاصر بألوان متعددة، حيث لعبت السياسة دورها كعادتها في توجيه البحث وأدلجته، فنظمت لذلك ملتقيات دولية عديدة في كثير من العواصم العربية، ويبدو أن محدودية الغاية السياسية ونسبيتها، أعادت ابن رشد الى سجنه، أو مكانه في الجحيم إذا جازت استعارة توصيف دانتي اليجيري في الكوميديا الالهية، حيث يستخلص دانتي له ولبعض من الحكماء مكانا يليق بمفكر وفيلسوف "..وفي أثناء المسير رأى دانته نارا تضيء الظلام، وهذا استثناء في عالم الجحيم، وذلك لأن الشاعرين كانا مقبلين على جماعة من عظماء العلم القديم، رأى دانته هوميروس وهوراس ...وكذلك رأى بعض فلاسفة العهد القديم وعلمائه مثل سقراط وافلاطون وديموقريدس ويطليموس، ورأى ابن سينا وابن رشد." . (اليجيري، 1964، صفحة 113)

عايش ابن رشد المفارقات التي تتضمنها الأشكلة في الفلسفة أولا: القراءة، حيث غمط الباحثون العرب وبعض من المستشرقين ابن رشد وحاولوا النيل من حقه في التكريم والتنويه بمكانته العلمية وأصالته في العلوم الحكمية فقيل عنه: " شرح أرسطو الطبيعة، وشرح ابن رشد أرسطو" (شحلان، 1999، صفحة 12) بقصد التقزيم والتجريح، لاعتقاد هؤلاء بأن الشرح فعل ثانوي، وموقف سلبي، ويبدو أنهم تناسوا تفاوت مستويات الفهم عند البشر أين تصبح عملية الشرح ضرورة فكرية وثقافية، وحضارية، فموقع ابن رشد في عالم الفكر الانساني هو الوسيط اللازم للنمو و التقدم الحضاري، فلا تنمية بشرية دون تقريب للمفاهيم والتصورات، ولا إمكانية لقيام حضارة بشرية متعالية دون احتواء لكافة الفئات الاجتماعية، فالحضارة البشرية لا زالت تتحرك في أفق نخبوي.

ومن بين المفارقات التي رافقت الرشدية الحضور القوي في الساحة الفكرية اليهودية، والتغييب الكلي عند بني جلدته- على حد تعبير أحمد شحلان - حيث يقول:" و لاحظنا أن مؤلفاته أصبحت ربيبة للتوراة لدى اليهود، وأصبحت مرتكز التفكير والبحث والنقد عند اللاتين، في حين دثرها نسيان غامض عند المتأدبة والمفكرين من أعلام بني جلدته.. فبمقدار ما كان الرجل عظيما في فكره وتفتحه وانسانيته، بمقدار ما ناله الظلم، وجودا وهو حي وبعد مماته " (شحلان، 1999، صفحة 12)

اجتهد أحمد شحلان من خلال مشروعه البحثي في إحياء ابن رشد، والفكر الاسلامي المكتوب بأحرف عبرية، له الكثير من المؤلفات التي تؤرخ لمساره العلمي، أهمها: الضروري في : مختصر سياسة أفلاطون لابن رشد، والذي قام بترجمته من العبرية الى العربية، و اطروحته في الدكتوراه: ابن رشد والفكر العبري: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري الوسيط، كما قام بترجمة كتاب أرسطو: أخلاق نيقوماخيا من العبرية إلى العربية.

وإذا كانت الترجمة فعلا عقليا وثقافيا، فهو إذن نسبي بالضرورة، فالتراث الرشدي لم يصل بلغته الاصيلة لأبناء أمته بل من خلال معابر ثقافية غريبة عن ثقافته الأصيلة وهي اللاتينية والعبرية، وحسب أحمد شحلان فإن الترجمات اللاتينية والعبرية غير دقيقة، يقول الاستاذ :".. جل الأعمال الرشدية التي اطلع عليها اللاتين، كانت من منطلق اللغة العبرية، ولم تكن مباشرة من نصها العربي فاذا تذكرنا ما أصاب النص العربي في ترجمته العبرية من سوء فهم وحذف وتغيير ومسايرة للمعتقد اليهودي، اتضح لنا مدى ما أصاب النص اللاتيني من تغيير وبتر وغموض، مما سيكون له أثره السيئ في القارئ أو المفكر اللاتيني اذ ذاك، ومما سيجعل علماء اللاتين يصدرون أحكاما غير سليمة في حق الفكر العربي الاسلامي بصفة عامة، وفي حق ابن رشد بصفة خاصة" (شحلان، 1999، صفحة 665)

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

ابن رشد سيرة فكر:

ان الاحاطة بتعريف دقيق لحياة ابن رشد الشخصية والعلمية يعد مغامرة فكرية؛ لأنه يحاكي في فكره ومنتوجه العلمي أرسطو، فهو أرسطو العرب، إذ لم يترك حقلا فكريا إلا وطرق بابه دراسة وتحصيلا وإنتاجا، حيث لا يمكن الفصل بين سيرته الشخصية والعلمية، فليس هناك- كما يقول الجابري – ما يحكي عن حياة فيلسوف قرطبة خارج حياته العلمية، ليس لأننا نفتقد معلومات عن جوانب أخرى من حياته بل إن حياته لم تكن تعرف جوانب أخرى منفصلة عن نشاطه العلمي". (الجابري، 1997، صفحة 71)

نكبة ابن رشد:

تعتبر نكبة ابن رشد منعطفا تاريخيا رئيسا للتاريخ العربي و الإسلامي، حيث شكّلت هذه الحادثة منعرجا فكريا وثقافيا في أمتنا العربية، فاعلان الحرب على ابن رشد شكلت بداية لمحاربة العقل والتفكير الحر، فالتعاطي مع ابن رشد كشخصية فردية محددة بمؤشرات نسبية يجعل من الحرب عليه مسألة ذاتية، ولكن المسألة هنا تتعلّق بحرمان المجتمع من حقه في النمو والتقدم، فتقزيم الفيلسوف لا يعني حرمانه من حقه في النبوغ، بل هو حرمان للأمة من الانتفاع بذلك الحق، وبقراءة نكبة ابن رشد نجد مقاربة بينها وبين نكبة الفيلسوف الفرنسي ديكارت، حيث اثبتت بعض الدراسات الحديثة ان ديكارت مات مسموما، وهذا ما أكده الباحث الالماني تيودور إيبيرت من قبل رجل دين، وهو فرنسوا فوغييه الذي عمل على دس السم للفيلسوف، وعلة ذلك كما يقول هاشم صالح أنه : ".. كان يعرف بأن الملكة كريستين ذات ميول كاثوليكية في أعماقها، ولكنها لا تتجرأ على البوح بذلك لأنها تحكم بلدا بروتستانتيا كبيرا، وبالتالي كان يطمع في تحويلها عن مذهبها لكي تعتنق المذهب الكاثوليكي المضاد، وعندئذ يحقق الفاتيكان أكبر انتصار على {البروتستانتيين الهراطقة}!. ولكن هناك مشكلة أو عقبة تحول دون ذلك، فما هي؟ إنها ديكارت نفسه! فعلى الرغم من أنه كاثوليكي أبا عن جد، فإن فلسفته كانت أقرب إلى المذهب البروتستانتي العقلاني التوجه، ومعلوم أنه هو مذهب الإصلاح الديني الذي ثار على الفاتيكان وهزه هزا وشق المسيحية الأوروبية إلى نصفين" (صالح، 2014)

وعليه نجد أن تهمة التدين والعقيدة هي دوما السلاح الذي يشهره الضعفاء وعشاق السلطة على العلماء والفلاسفة المخلصين الذين أفنوا أعمارهم في البحث عن الحقيقة من أجل إضاءة طريق الأمة، وهذا ما وقع لابن رشد، وإن كانت الروايات التي فسرت نكبته متضاربة، من قائل بأنها عائدة لعلاقته بأخ المنصور أبي يحي الذي كان منافسا للمنصور الحاكم آنذاك، وحسب المصادر التاريخية فان ابن رشد هو من توسط له في تعيينه واليا على قرطبة، والمشكلة أن اخ المنصور عمل على جمع التأييد عند مرض أخيه المنصور الذي انتقم منه بعد شفائه، والنتيجة الحاصلة هي الكيد والعمل على الانتقام من كل مقرب منه، وابن رشد منهم، كما كانت علاقته بعم المنصور الذي كان ساخطا على تصرفاته وتحركاته العسكرية ".. أبو الربيع سليمان والي تادله الذي كان صديقا لابن رشد يحضر مجالسه العلمية على عهد أخيه أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن..." (ابن رشد، 1998، صفحة 37)

ومنهم من يرجعها الى وصف أورده ابن رشد في كتاب الحيوان قصد منه الحط من مقام الخليفة، ومنهم من أرجعها الى انكار ابن رشد لوجود قوم عاد "..وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وماله من الطوام في محادّة الشريعة، فقال: ان هذا الذي ينسب اليه، ما كان يظهر عليه، ولقد كنت أراه يخرج الى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة وهي من عظمى الفلتات، وذلك حين شاع في المشرق والأندلس على السنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب في يوم كذا وكذا ... قال شيخنا محمد عبد الكبير وكنت حاضرا: فقلت في أثناء المفاوضة، إن صح أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك بها قوم عاد.. قال فانبرى الي ابن رشد ولم يتمالك أن قال: والله وجود قوم عاد ما كان حقا، فكيف سبب هلاكهم ! فسقط في أيدي الحاضرين و أكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن... (الانصاري، 2012، الصفحات 29-30)

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

والأصل في النكبة هو السياسة، فالعلاقة بين مناوئ للخليفة تهمة لا تغتفر، والسياسة تستثمر سذج البشر في قضاء أغراضها، واجتماعيا يكون العلماء أكثر الناس عرضة لهذه المحن على قاعدة الحسد الناتج عن التميز العلمي والأخلاقي الذي يبلغه العالم، والنص التالي يكشف عن خلفية ثقافية عند العامة استثمرها المنصور في تأليب الناس ضد ابن رشد:".. وقد ألم ابو الحجاج بن غمر بذكرها في تاريخه فقال: وأما أبو الوليد بن رشد فكان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قدما وحشة جرتها أسباب المحاسدة، ومنافسة طول المجاورة، فانتدب الطالبون لنعي أشياء عليه في مصنفاته تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة، وإيثاره لحكم الطبيعة، وحشروا منها ألفاظا عديدة، وفصولا ربما كانت غير سديدة، وجمعت في أوراق.. (الانصاري، 2012، صفحة 26)

ومن بين الادلة التي تثبت المرجعية السياسية للنكبة، حاجة الخليفة الى مبرر لجمع الناس وتجييشهم للحرب على الفونس التاسع ملك قشتاله، فكان ابن رشد لقمة سائغة لتبرير حاجته الحربية، لأنه كان مثار سخط عند الجمهور، ولهذا كسب الخليفة ودهم

وكما أن رفاة ديكارت قد أخرج وتم ترحيله، فكذلك الحال لرفاة ابن رشد أو جثمانه، تم ترحيله، وإن كانت الحادثة تحمل بعدا رمزيا مشفرا يعلن عن نهاية عصر العقل، وبداية حقبة الغيبيات والتصوف، وهذا مالمسناه في القصة التي يرويها ابن عربي :"فما اجتمعت به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش، ونقل الى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة، جعلت تواليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف معي الفقيه الاديب ابو الحسن محمد بن جبير كاتب السي ابي السعيد، وصاحبي ابو الحكم عمرو بن السراج الناسخ، فالتفت ابو الحكم الينا، وقال: الا تنظرون الى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه؟..." (ابن عربي، 1985، صفحة 337)

ابن رشد شارحا:

اقترن اسم فقيه قرطبة وفيلسوفها ولازال بالقراءة والشرح، حيث لا يفهم المتلقي من الاسم إلا دلالة الوظيفة الثانوية التي اشتقت من الثانية وعائلتها اللغوية، فموقع ابن رشد العلمي في المرتبة بعديٌ بعد أرسطو الفيلسوف الأكبر، فهو مبدع في الإتباع وتالي في الإبداع، ولكن الوقوف عند بعض من النصوص الرشدية يكشف لنا عن الروح الفلسفية الكامنة في فعل القراءة الشارحة، فالفلسفة لا تنفصل عن تاريخها، فليست كما يقال عنها إلا تاريخا للفلاسفة، فإذا كانت الفلسفة تاريخا، فكيف نتعرف عليها بدون آلية القراءة ؟ وهل ينفصل فعل القراءة عن الشرح ؟

القراءة والشرح من طبيعة البحث، والمعرفة؛ فالمنتوج المعرفي يموت بصدوره عن المؤلف، ويصبح ملكا للقارئ، ويموت أيضا بغياب القارئ، فالقراءة ميلاد جديد للكاتب وللكتاب، فاعتبار ابن رشد قارئا وشارحا بعين تقزيمية ينم عن ضيق أفق وقصدية موجهة، والتي تمثل المنظور التقليدي لأبن رشد كشارح لأرسطو، وفيلسوف للملة من خلال التوجه التوفيقي الذي تغياه من خلال الربط بين الحكمة والشريعة، فهي - على حد تعبير فتحي المسكيني - مجرد غشاوة تاريخية.. فابن رشد ما كان شارح أرسطو ولا فيلسوف الملة إلا بقدر تأريخ المحدثين له (منسية، 1999، صفحة 638)

القراءة والشرح فعل تواصلي بين الحضارات والثقافات، وترجمة المنتوج الفكري لمجتمع معين ليس نقصا في الحضارة القائمة بفعل الترجمة، بل هو عين التقدم الفكري والحضاري، فحضور ابن رشد في هذا الفعل التواصلي يرفعه مكانا عليا في التراث الإنساني، والموجة التي حاولت حصر ابن رشد في زاوية الشرح مؤدلجة، وتنم عن مقاصد مبيتة في تهميش الحضور العلمي والفلسفي للمجتمع الإسلامي، فالشرح فعل عقلي ليس الغرض منه الفهم فقط بل تقريب الدلالات والمعاني، وهو من الأمور التي تقتضي حيازة ملكة ذهنية قوية، فالقول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية منقولة بأحرف عربية جناية أخلاقية ومعرفية بحق أمة اجتهدت في رفع القيم الإنسانية من خلال إحياء الحضارات والمعارف التي طمرتها الأنظمة الاستبدادية بسلطتها وقوتها والدهماء بجهلها، فقيمة الموقع التاريخي للحضارة العربية الاسلامية يظهر في المحافظة على التراث الإنساني؛ فالعقل الإسلامي لم يكن انتقائيا في الموروث الحضاري، بل مارس الأفعال التالية: قراءة، نقد، شرح، تمثل.

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

والشرح على حد توصيف المفكر حسن حنفي "ليس عملية مزاج فردي أو برنامجا شخصيا للعمل بل عملية حضارية طبيعية تحتوي فيها الحضارة الناشئة الحضارات المجاورة بعد التعرف عليها وابتلاعها داخلها وأخذ مصطلحاتها وتصوراتها كأدوات للتعبير، ومن ثمة فوظيفة الشرح ليست النقل بل التمثل والاحتواء، وما ظنه الباحثون على أنه إساءة فهم أو خلط أو مزج هو في الحقيقة إكمال بناء وإبراز تصور الاسلام للعالم ابتداء من ثقافة العصر ومستواه الفكري ولغته الاصطلاحية." (حنفي، 1978، صفحة 60)

ويقدم حسن حنفي في دراسته المقدمة حول ابن رشد أدلة وشواهد عدة لإثبات الأصالة العلمية لابن رشد، الذي لم يكن غائبا في شروحاته لمؤلفات أرسطو، بل كانت شخصيته تسبق أرسطو، حيث كان هذا الاخير في موقع الاستئناس والاستشهاد، فهو :"..لا يبدأ بقوله قال أرسطو، ولكنه كثيرا ما يقول: (قال أبو الوليد:...) ثم يستشهد بأرسطو.

وتظهر أصالة ابن رشد أيضا في مشروعه السياسي، الذي يتجلى في كتابه -الضروري في السياسة- ، الذي اعتمد فيه على النص الافلاطوني في السياسة، حيث لم يكن معلقا ومجترا لما جاء في المتن الأفلاطوني، بل تعاطى مع النص بأسلوبه ومنهجيته، وتبعا للظروف السياسية التي عايشها ابن رشد، يقول حسن حنفي عنه :"أهمل المدخل الذي استهل به أفلاطون محاورته والذي يستعرض فيه ..المعاني التي يعطيها كل فريق من الناس لمعنى العدل بأسلوب جدلي، قد لا يخلو من سفسطة...وعوضه بمقدمة حدد فيها .. المعطيات النظرية والمنهجية التي سيعتمدها في تجريد الاقاويل العلمية من المحاورة." (ابن رشد، 1998، صفحة 50)

الفقه والسياسة:

لو تتبعنا مسار الفكر السياسي الاسلامي لوجدناه يحتوي الدراسات الفقهية في لحظة من لحظاته التاريخية، ففي البدء كان الفكر السياسي الاسلامي مرتبطا بالدين على قاعدة الخاتمية التي جاء بها الاسلام، فهو دين عالمي، وليس دين فئة معينة، والطابع العام الذي أخذه هذا النوع من الفكر السياسي في بداية الامر كان كلاميا مؤسسا على منطلقات دينية ايمانية، وقد كانت الخلافة والإمامة من أهم المشاكل التي ميزت هذا النوع من البحث، واللحظة الثانية تظهر في ارتباط السياسة بالفقه، حيث عمل الفقهاء على :"..وضع أحكام وقواعد للسلوك السياسي على كلا المستويين الفردي والجمعي.. فقد نظر أصحاب هذا الاتجاه الفقهي السياسي الى السوابق التاريخية والاجتماعية المتعلقة بالسلطة وبالخلافة بالذات، واستنبطوا منها قواعد سياسية فقهية، تكونت منها على مرّ الزمن كتب ومدارس فقهية.. " (فاضل، 1970، صفحة 245) ومن أهم ممثلي هذا الاتجاه: الماوردي، ابن تيميه، ابن جماعة**(كتاب تحرير الأحكام)**.

أما الاتجاه الثالث الذي عرفته الدراسات السياسية الاسلامية فهو الفكر السياسي الأخلاقي الذي تميز بالنصح والوعظ والارشاد من باب قيمي أخلاقي، فهي وجوبية معيارية تهتم بما ينبغي أن يكون عليه الحكام والحكم النموذجي، أو ما يعرف بالمدن الفاضلة، فظهرت على شكل حكم و وصايا، ثم تبلورت في اطار موسوعي، ومن بين رواد هذا الاتجاه: ابن المقفع الذي يبرز في كتاباته هذا المنحى الأخلاقي القيمي، ومن كتبه: الادب الصغير والكبير، و كتاب كليلة ودمنة، و يعتبر الجاحظ من بين ممثلي هذا الاتجاه أيضا، وابن طباطبا المعروف بابن طقطقة أو الطقطقي صاحب كتاب الفخري في الآداب السلطانية. ويتجلى الاتجاه الرابع في التأسيس الفلسفي للنظرية السياسية، ومن بين أعلامه: ابن سينا، الغزالي والفارابي صاحب كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، وتتجلى راهنية العلاقة بين الفقه والسياسة في الفكر الاسلامي المعاصر من خلال المعاصر الدعوة الصريحة من علماء الشريعة بوجوب مراجعة الفقه الإسلامي، على قاعدة المتغيرات الثقافية والسياسية للمجتمع، فالتداخل الذي عرفته السياسة مع التاريخ ساهم في توجيه وأدلجة التنظير الفقهي والشرعي، ولهذا يصعب على الفقيه أو السياسي معرفة الصحيح أو الشرعي من التاريخي في التأسيس السياسي، فهناك بعض المفاهيم والقواعد المعمول بها في السياسة الشرعية ذات مرجعية تاريخية لا تمت الى الشرع بصلة، وفي هذا يقول الريسوني:".. أن هناك قضايا وأفكارا ومصطلحات، تناولها الفقهاء وكتاب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وأصبحت متداولة

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

ومتوارثة في تصانيفهم، وهي في الحقيقة ليست أكثر من توصيف وتنظيم فكري ظرفي للنظم والأعراف التي صاغتها وصنعتها الممارسة الفعلية لحركة التاريخ.." (الريسوني، 2013، الصفحات 13-14)

ومن القضايا التي تطرق اليها دعاة المراجعة، مسألة السلطة، وشرعية حكم الحاكم المتغلب، والتي تعاطى معه الفقهاء بأسلوب منحاز في الغالب، وهذا للاحتفاظ برقابهم، لأن العلاقة بين السياسي والعالم في التاريخ الإسلامي كانت علاقة ضاغطة ومتجبرة، وهي نفس العلاقة التي كانت في التاريخ الأوروبي أو غيره، والادعاء بأخلاقية العلاقة ليست الا تزويرا وتجميلا لماضي البشرية الحالك.

والاختلاف بين نظرية الولاية ونظرية الوكالة في الفكر السياسي الإسلامي نازلة تعاطى معها الفقهاء، ونلمس حضورها في كل عصر، حيث حاول الفقيه أحمد الريسوني قراءة الراهن العربي المعاصر وما عرف بالربيع العربي من خلالها، ويتبنى الشيخ نظرية الوكالة في مقابل نظرية الولاية التي اعتبرها مجرد تبرير لسلطة مستبد وظالم، والتي تتأسس على مبادئ ديمقراطية وهي:".. تقول: أن الحاكم وكيل عن الأمة، فهي التي توكله وتوليه مباشرة أو بواسطة أهل الحل والعقد، وهو يستمد مشروعيته في الحكم وصلاحياته فيه ممن وكلوه، أي من الأمة...وأما نظرية الولاية فمؤداها أن الحاكم وكيل عن الأمة يحكم بمقتضى الولاية المستحقة له عند توليه الحكم، فولايته كولاية الأب على أبنائه القاصرين.." (الريسوني، 2013، صفحة 21) ويخلص الفقيه الريسوني الى أن الفتاوى التي تمنح الشرعية للحاكم المتغلب، هي فتاوى باطلة، وتبنّي بعض الفقهاء لها راجع الى ظروف وسياقات تاريخية جعلت الفقهاء يمنحون الشرعية والمشروعية لهذا اللون . (الريسوني، 2013، صفحة 21)

ابن رشد وسياسة الفقه:

" ابن رشد الفقيه لا يقل أهمية ومنزلة عن ابن رشد الحكيم وابن رشد الطبيب" (الريسوني، 2013، صفحة 21)

ومن طرائف البحث، ومفارقاته في سيرة ابن رشد ندرة البحوث، والدراسات في المنحى القضائي عند الفيلسوف، فقد كان قاضي القضاة أيضا، ولكن أغلب الدراسات حوله تنحصر في بيان المنحى الفلسفي له، واشارات محتشمة للاجتهاد الفقهي مثل: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي للمفكر ابراهيم بورشاشن، فتجربة ابن رشد القضائية غير متوفرة في الدراسات الرشدية، وإن كان مشروعه الفقهي متضمنا في ممارسته القضائية، وعليه سنستأنس بمشروعه الفقهي التجديدي لاستخلاص رؤيته وطريقته في القضاء، والتي كانت من بين عوامل نكبته أيضا، فثورة ابن رشد أو مشروعه الاصلاحي في الأصول وفي الفقه ليست بالمسألة الهينة التي تمر جزافا على السلطة السياسية، بل هي مقدمة للإصلاح السياسي، وارتباط الفقه بالسياسة مسألة لا تحتاج الى إثبات، وكل محاولة للنأي بالفقه عن السياسة محكوم عليها بالفشل وموجهة إيديولوجيا، فانحسار الفقه في مسائل الطهارة والحيض والنفاس تهميش مقصود من قبل السياسة حتى يتقوقع العامة في مسائل هامشية، ولكن النظر الدقيق للفقه الاسلامي يكشف لنا عن الارتباط العضوي بينهما، فالفقه كأحكام جزئية فردية لا تنفصل في واقعها الشخصي عن الشأن العام الذي هو مجال القانون المدني الذي تنشأ من أجله السياسة والسلطة.

تتجلى عظمة ابن رشد الفقهية والقضائية من خلال معرفة الوضع الفقهي السائد في عصره، حيث يستحيل على العالم والمثقف مسايرة الوضع الاجتماعي آنذاك، فالغبن الذي عايشه ابن رشد مع مجتمعه يزيده رفعة وعظمة، والنص التالي يصف تلك المرحلة :" ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده الا من علِم علمَ الفروع- فروع مذهب مالك- فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب، وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها، وكثر ذلكم حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله صلعم ، فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء، ودان أهل ذلك بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام، وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له، وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وانه بدعة في الدين وربما أدى أكثره الى اختلال في العقائد..." (المراكشي، 1949، صفحة 172)

يقوم المشروع الرشدي في الفقه على مسلمات عدة تبدأ بأطروحته في العلاقة بين الفقه والفلسفة من خلال أطروحته الرئيسة التي يبين فيها

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

العلاقة بين الحكمة والشريعة، وفيها يشرع بتصحيح العقيدة من الشوائب التي اعترتها عبر التاريخ، والتي تشكل المدخل الأساس لأي تأسيس مدني وسياسي، فلا إمكانية في بلوغ المدينة الفاضلة دون الاعتماد على معتقد صحيح، وكان البدء بمشكلة التلقي الثقافي للفلسفة وعلوم الحكمة، والتي كانت من وراء التخلف والتقوقع الذي عاشته الأمة، فاجتهد في البرهنة والتحليل على العلاقة بين الحكمة والشريعة، إذ أقرّ بأن:" الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة" (ابن رشد ا.، 1968، صفحة 58)

يسعى ابن رشد من خلال مقصده الاجرائي بهذه المقاربة الى بيان ضرورة استثمار علوم الحكمة في تطوير العلوم الشرعية، فحاجة العلوم الشرعية للمراجعة المفاهيمية والدلالية أمر واقع، بل واجب شرعي، فالواقع الفقهي في عهد ابن رشد كان متحجرا، لا يناسب المتغيرات الواقعية في المجتمع الاسلامي آنذاك، ومن المؤكد ان الفتوى والأحكام القضائية الرشدية كانت محل رفض واستهجان من طرف العامة، ومن طرف زملاء المهنة - القضاة – ولهذا نجد ان ابن رشد اجتهد في تجديد علوم الشريعة باعتبارها مدخلا للتأسيس السياسي، فلا سياسة مدنية دون أرضية فقهية أصيلة.

أما المقصد الغائي فيتجلى عنده في العمل على توحيد الأمة الاسلامية التي شرذمتها الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية، فمشروعه لا يخرج :" ..في جانبه العقدي عما قامت به فرق الاسلام من تأويلات في الشرع احدثت فيه تمزيقا وفي المجتمع تباغضا وفرقة وحربا، وتبين ضمنيا أن ما يسعى اليه في مشروعه هذا هو وحدة الأمة في عقيدتها." (حمادي، 2007، صفحة 103)

اعتمد ابن رشد هذه الفكرة كمصادرة في بيان العلاقات بين الفلسفة والفقه، ويظهر هذا في اللغة الفقهية التي استثمرها في إقرار هذه العلاقة، مثل اصطلاح الواجب، والندب، يقول:".. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه، فأما إن الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى:" فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" (سورة الحشر، الاية:02) ...وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا." (ابن رشد ا.، 1968، صفحة 28)

فالجمع بين القياس العقلي الذي يستمد فضاءه المعرفي، والمنهجي من المنطق والفلسفة، والقياس الشرعي المعتمد من قبل الفقهاء والأصوليين، ظاهر في الطرح الرشدي، فلا فرق بين الفلسفة والفقه إلا في الاصطلاح، فالنص الفقهي قائم على قواعد أصولية، وهذه الأخيرة صورتها الاستدلالية الفلسفية واضحة للعيان، يقول ابن رشد:".. كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلكم يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه، بل هو أحرى بذلك.." (ابن رشد ا.، 1968، صفحة 30)

ولم تقف المقاربة الرشدية بين الفلسفة والشريعة عند حدود التقريب القيمي بين الحكمة والشرع، بل تعدته الى التأصيل الفلسفي للفقه، وهذا ما كشف عنه الباحث المغربي إبراهيم بورشاشن في كتابه الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، حيث يبين لنا الكاتب الإشارات والدلالات التي كان ابن رشد يرنو الى إرسالها للمفكر العربي، ومنها الدلالات التي كان يستبطنها عنوان كتابه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ومن أهم الكلمات التي تستدعينا الى الوقوف: كلمة **البداية** التي تمثل المفتاح الأول لعنوان الكتاب الفقهي، فالبداية تعني المدخل، فما قيّده ابن رشد في كتابه ليس حقائق دوجمائية مطلقة، بل هي مجرد محاولات معرفية قد تصيب الهدف، وقد تجانبه بنسبة ما، وهو ما يعكس مبدأ النسبية في الروح الفلسفية، فالاعتقاد بإمكانية النقد تسليم بالرأي الآخر، وإمكانية امتلاكه الحقيقة، وهو ما تقوم عليه الروح الفلسفية، فهو حسب الكاتب دعوة للتأمل:".. البداية أراده صاحبه كتابا مفتوحا وليس كتابا مغلقا، فهو كتاب مفتوح للتصحيح كما يعبر ابن رشد عن ذلك في آخر كتاب الطهارة، حيث يطلب من الفقهاء الذين يقعون في كتابه هذا على وهم أن يصححوه.." (بورشاشن، 2010، صفحة 110)

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

والنص الذي يعتمده الأستاذ بورشاشن:".. وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لي أن يصلحه، والله المعين الموفق. " (ابن رشد ا.، 1960، صفحة 88)

يؤكد لنا مستوى الروح العلمية عند ابن رشد، والتي ترفع من قيمة الإيمان بالنسبية في البحث الفقهي والأصولي، خصوصا وأن العصر الذي كان يعايشه عصر جمود وتقوقع فكري على المستوى الاجتهادي الفقهي، وهو رسالة الى الفقهاء الذين يعتقدون في امتلاكهم الحقيقة المطلقة.

والملفت في كتاب البداية هي الأشكلة التي يعتمدها ابن رشد في التعامل مع المسائل الفقهية، فهو يتناهى في ضبط الإشكاليات الفرعية التي تستبطنها الظاهرة، وفي ذلك تعبير عن تجاوز التعامل السطحي مع الظاهرة، والتي قد تؤدي بالباحث الى مجانبة الصواب، فتفريع الأسئلة بناء منهجي وصوري لمساءلة الموضوع، يقول بورشاشن:" نلاحظ أن الأسئلة فصّلت أكثر ... وبيان مواضع الإشكال فيه، وكأن القصد من ذلك هو أن يحصر ابن رشد أمام الفقيه جملة الإشكالات التي يطرحها القول الفقهي.. من أجل تأملها فهذا هو الأهم عنده، أما الأجوبة فليست بذات بال كبير.. إذن هي متروكة لاجتهاد الفقهاء ... فالتأمل هنا أهم من الاستظهار والحفظ، فالتأمل منتج أما الاستظهار فعقيم.. فنحن مع ابن رشد أمام دعوة غير مباشرة الى التأمّل الفقهي تضاهي دعواته المباشرة الى التأمل.." (بورشاشن، 2010، صفحة 119)

كما يبرز المنحى الفلسفي بشكل قوي عند ابن رشد اصلاحاته الفقهية والاصولية والعقدية في موضوعيته العلمية، فهو لم يتحزب لفرقة او لانتمائه المذهبي، بل تعاطى مع المذاهب الفقهية بنفس المسطرة النقدية، فلم يضحي بموقفه وموضوعيته امام انتمائه العقدي والفقهي، فنجده في كتاب الكشف عن مناهج الادلة واصفا جميع المذاهب بالاضطراب والتيه الفكري، يقول:" فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الاولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، وسببه ما عرض لهم من الضلال في فهم مقصد الشريعة" (ابن رشد ا.، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، 1998، صفحة 100)

والمشروع الرشدي في مساره الفقهي لا يقف عند حدود الخصوصية القانونية التي تفترض التسليم والإيمان والامتثال للقاعدة الفقهية على قاعدة موضوعيتها وتعاليها، فهو يفتح المجال أمام النقاش وأمام الرأي الآخر، وهذا ما ورثه عن الجد الذي تعرفنا على أخلاقه العلمية والفلسفية في التعامل مع المذاهب الأخرى، فهو يناقش أدلة علماء المالكية، كما يناقش أدلة المذاهب الأخرى، فهو ينتصر أحيانا لمذهب على آخر، يقول بورشاشن:".. حيث نجد ابن رشد ينتصر لموقف الشافعية الذي يذهب الى أن النجاسة تزال فقط بالماء...وفي علل الربا ينتصر لعلة الأحناف ويعتبر علتهم أولى العلل.. (بورشاشن، 2010، الصفحات 119-120) والمقصد عند ابن رشد تربية الفقيه على التعامل الموضوعي مع النص الفقهي واجتناب القراءة الإيديولوجية للنص الفقهي، والتاريخ يحمل لنا أدلة لا حصر لها تثبت اقتران النكبات بالقراءات الإيديولوجية.

كما أن المادة التي يشتغل عليها الفقيه ذات طبيعة حركية ومتغيرة؛ لأنها عائدة لجملة أسباب ترتبط بالمكلّف ابتداء، وبمحيطه الثقافي والجغرافي، وتؤسّس هذه المتغيّرات لأخلاقيات جديدة وميلاد مجموعة من القيم تتعارض أو توحي بالتغاير بينها وبين الثوابت القيمية المتفق عليها، فعلى المستوى الفردي تساهم الانفعالات الشخصية في إحداث بعض النتائج، إذ لم تكن الوقائع الإنسانية في جلّها نتاجاً للمؤثرات الانفعالية، والتي تشكّل ثابتاً في الشخصية الإنسانية، وعليه يصبح الباب مفتوحا أمام الفقيه في الاجتهاد والاستنباط، وهذا ما نعتبره تقعيدا للعلاقة العضوية بين الفقيه والفلسفة؛ فالبحث عن السعادة الذي شكّل اللبنة القاعدية للفلسفة الخلقية يوجّه أيضا الرؤية المستقبلية عند الفقيه، وتعريف الأخلاق بأنها علم السلوك يظهر الارتباط القائم بين الفقه والأخلاق، التي هي مبحث رئيس في الفلسفة، فالاشتراك في الموضوع وفي الغاية من الدراسة تكشف عن البعد الأخلاقي في العلمين، فالفقه يدرس السلوك كفعل، أي يقوم بتحديده موضوعيا من خلال بيان العلاقة بين الفعل والنتيجة، أي

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

بدراسة سوابق الفعل، وعلاقاته بالإرادة والحرية، وبدراسته أيضا معياريا، وذلك من خلال عرضه على المقاييس الوجوبية التي يفترض السير وفقها، وهي ما تعرف في الفلسفة بالقيم، والتي تأخذ الأخلاق فيها المركز الرئيس، فالفصل بين الفقيه والفيلسوف فصل تعسفي كان القصد منه إبقاء الأمة خارج التاريخ.

يقول ابن رشد:" إن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية" (ابن رشد ا.، 1960، صفحة 509) فالأحكام الفقهية تهدف الى تربية المكلفين أو المواطنين وتهيئتهم لبلوغ مراتب الكمال، وعليه فإن الفقه تقنين جزئي للقيم الأخلاقية، وبما أن الرسالة المحمدية تقوم على غاية رئيسة هي الأخلاق" انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"

وفذلكة القول أن المشروع الفقهي الرشدي كان يهدف الى تأسيس أرضية قانونية لمجتمع مدني بأصول عقدية إسلامية، وذلك بعد محاولات منه لتصحيح المعتقد السائد، والذي نتج عن تراكمات تاريخية وصراعات فكرية وسياسية، حيث شمل التصحيح الرشدي الجانب العقدي في كتابيه: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وفيه نتعرف عن المقصد الرشدي التصحيحي، فهو يهدف الى :"..بيان ما يوجد من تهافت في الفكر العقدي لدى الفرق المشهورة في زمانه من جهة، وبيان مشروعه الاصلاحي لهذا الفكر.." (حمادي، 2007، صفحة 158)

ابن رشد والمشروع السياسي:

الاطلاع على سيرة الفيلسوف يكشف لنا عن طبيعة الفلسفة، من حيث تصورها الدلالي والعملي التي كان يؤمن بها، فالفصل بين البيوغرافيا والمنتوج الفكري عند الفيلسوف فصل تعسفي يستلزم نتائج فاسدة صورة ومضمونا، ويتبين لنا من خلال سيرة ابن رشد الشخصية والعلمية أنه لم يكن من مفكري البرج العاجي، الذين يجعلون من البيت خلوة لممارسة تأملاتهم المجردة، فقد انغمس في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع الذي ينتمي اليه.

جرأة النقد السياسي:

البدء بالنقد الذي ميز ابن رشد، وبالجرأة في مواجهة المجتمع بكل شرائحه، مدخل ضروري لفهم الموقف السياسي للفيلسوف، فمن خلال النصوص السياسية في المتن الرشدي يبدو أن ابن رشد من المعارضة السياسية أو مؤسسا لفئة مدنية معارضة للسلطة السياسية والاجتماعية، فمواجهة جميع الفئات المكونة للمجتمع آنذاك في حد ذاته جرأة وشجاعة لن تجد لها نظيرا في تاريخ المعارضة السياسية، خصوصا إذا كانت من مواطن أو فرد ينتمي الى فئة النخبة سياسيا وعلميا، وعليه فإنه نموذج للشخصية الثورية، إذ لم ينزوي في بيته عندما ألبت السلطة الفقهية والسياسية الناس عليه، بل واجههم، وقصته مع عامة الناس في جامع قرطبة، والتي أخرج فيها مع ولده، تؤكّد الحضور القوي له في الساحة العمومية.

انخرط ابن رشد في المشروع الاصلاحي بقوة، إذ لم يتوانى برهة من الزمن في الجد والاجتهاد بغية رفع الشوائب التي لزقت بالمعارف وبالأحكام الشرعية وبالقيم، فقد عرف عنه :"أنه حاول إعادة الاعتبار للآرسطية في مجالي الطبيعة وما وراء الطبيعة بتخليصها من تحريفات المفسرين والشراح، ومن حرص عقديا على تخليص الشريعة من تأويلات المتكلمين وتشغيباتهم، ولم يعرف عنه في المجال السياسي أنه قام بمهمة كهذه، غير أن آراءه السياسية تفصح عن نزوع الى تخليص المسألة السياسية من تأثير الاقوال الجدلية.. " (العليبي، 2007، صفحة 29)

إن قراءة المتن الرشدي يحيلنا الى نقد صريح للأوضاع السياسية التي عرفتها المدينة الاندلسية آنذاك، فلم يركن الى الاستقرار والجاه الذي كان حائزا عليه من طرف السلطة، بل واجه بشدة الانحرافات الواقعة، وعلى حد تعبير العليني فقد عمل ابن رشد على ".."إنقاذ ما يمكن إنقاذه، وبتعبير سياسي معاصر فإنه قد اختار" برنامج الحد الأدنى" لذلك شبه حاله بحال رجل التهمت النيران بيته، فهرع كي ينقذ ما غلا ثمنه، وما كان ذلك ليحصل من دون مواجهة نقدية للمجتمع بأسره، حكاما وفقهاء وجمهورا.. لقد كان ضد ذلك الجمهور من حيث رفض الذهنية التي كانت رائجة بين صفوفه وهي الذهنية التقليدية المتصادمة ضرورة مع ما هو فلسفي، ولكنه كان يفعل ذلك لأجله بالمعنى التاريخي، أي أنه كان ضده

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

ومعه في الوقت نفسه.." (العلبي، 2007، الصفحات 256-257)

ومن ملامح الجرأة الفلسفية استثمار السلطة الفقهية في الدفاع عن الفلسفة او عن التجديد، فهو في فتواه الصريحة على وجوب التفلسف، يواجه أقوى سلطة في ذلك العصر : سلطة الفقهاء، ولمعرفة وجاهة المركز الفقهي آنذاك نستأنس بالمقري في توصيفه لهذه الهيبة والمكانة السياسية التي كان يتمته بها هؤلاء، يقول:".. وسمة الفقيه عندهم جليلة حتى ان الملثمين كانوا يسمون الامير العظيم منهم الذي يريدون تنويهه بالفقيه" (المقري، 1968، صفحة 222)

علم السياسة(التدبير المدني):

لا نجد حرجا في القول بأن ابن رشد استطاع أن يؤسس علما للسياسة، والتوفيق لنحت اصطلاح في علم من العلوم ليس فتحا مبينا، بل الفتح الحقيقي هو تأسيس قاعدة معرفية لذلك العلم، وفي كتاب الضروري في السياسة نجد مادة معرفية في علم السياسة كافية للباحث وللسياسي في الاستنارة بها، وسيكون الكتاب مصدر ا لقراءتنا الابستمولوجية للمشروع السياسي الرشدي، إذ سنعمل على هيكلة النظرية الرشدية في السياسة من خلال العناصر الرئيسة التي يبنى عليها علم السياسة، وإن كان الكثير من الباحثين يمنح الغرب أبوة التأسيس العلمي والموضوعي للسياسة، ففي اعتقادهم أن فصل الاخلاق عن السياسة هي مبدأ التأسيس الموضوعي لعلم السياسة، والمتمعن في البحث السياسي المعاصر يجد ان الغرب بدأ يحن الى العودة الى الحقبة الاخلاقية للفكر والممارسة السياسية من خلال ما اصطلح عليه بالأخلاقيات الجديدة، فالرابطة بين الأخلاق والسياسة لا يمكن فصم عراها أبدا.

وابن رشد يطلق على التدبير المدني أو السياسة صفة العلم، فهو ليس ثقافة ومادة معرفية نسبية، بل هو علم دقيق بالذات، ونجد من خلال المقاربة التي أجراها ابن رشد بين العلم المدني السياسة ي والعلم الطبيعي إشارة دقيقة للبعد العلمي والتجريبي لعلم السياسة، والنص التالي يكشف عن هذا المنحى العلمي، والسبق الابستمولوجي الرشدي في تمييز علم السياسة عن العلوم الاخرى:" أما أن هذا العلم المشهور بالعلم العملي، يباين بجوهره العلوم النظرية، فهذا مما لا شك فيه ولا جدال، إذ كان موضوعه يختلف عن موضوع العلوم النظرية، مبادئه تختلف عن مبادئها.." . (ابن رشد ا.، 1998، صفحة 72)

التفرقة الرشدية بين العلوم النظرية والعملية سبق ابستمولوجي رائد، إذ يمكن اعتبار هذه المقدمة الرشدية مدخلا لطلاب علم السياسة، حتى يتسنى لهم إدراك العوائق الابستمولوجية التي سيصادفها الباحث في هذا العلم، فهو ليس علما نظريا دقيقا يمكن الوصول فيه الى نتائج كمية وغير قابلة للنقاش، فالعلم العملي يستمد دقته من متغيراته، وليس من ثبات مفاهيمه وتصوراته، كما يحدد موضوع العلم المدني، يبدو فيه ابن رشد ابستمولوجيا راهنيا، وليس عائدا للقرن الوسيط، كما يميز ابن رشد السياسة التي تتحدد من خلال غاياتها العملية الواقعية والعلوم النظرية التي تطلب لذاتها، "..ولما كان هذا العلم الغاية منه العمل فقط، فإن أجزاءه المستفادة مما هو عملي تختلف بالقرب منه والبعد، ولهذا فما كان من الأمور العامة المستنبطة في هذا العلم أكثر كلية كان أكثر بعدا عن العمل، وما كان منها أقل كلية ازداد منه قربا، لكونها مستفادة مما هو عملي.. " (المقري، 1968، صفحة 73) وموضوع علم السياسة عنده هو الأفعال الارادية:".. وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الارادية التي تصدر عنا، ومبادئها الارادة والاختيار..". (المقري، 1968، صفحة 72)

وينبغي الاشارة الى أن اهتمام ابن رشد بالأفعال الإرادية في مقابل الافعال اللاإرادية ينم عن قصدية علمية دقيقة، لأن علم السياسة من حيث الغاية يهتم بتربية المواطن أو الفرد على ممارسة السياسة بإرادته الحرة، ولا ينبغي أن يكون موجها من قبل السلطة، فالسلوك السياسي الآلي أو الحتمي يمكن استثماره، وتوجيهه حسب نزوات ومصالح السلطة، وعليه فإن اهتمام وحصر ابن رشد موضوع العلم المدني في الافعال الارادية ليس اعتباطا، والدراسات السياسية الحديثة تهتم في نظرياتها بمسائل تغيب فيها الارادة الشعبية، مثل صناعة الرأي وتوجيهه، فهي تهتم في الغالب

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

بصناعة وتدجين المجتمع سياسيا وتغييب ارادته الحرة.

المدينة في الفكر الساسي الاسلامي تتلون بأصول الثقافة الإسلامية والعربية، فهي تنطلق من المعرفة، ولكنها لاتقف عند حدود الاكتساب والتراكم، بل توجب على المواطن أو الأخ بالمفهوم الاخلاقي – حادثة المؤاخاة – فالعلاقة بين الأفراد أو المؤمنين علاقة روحية تنطلق من وحدة الأصل، والغاية:" إنا لله وانا اليه راجعون " وابن رشد لا يشذ في تصوره السياسي والمدني للمدينة عن رجال الفكر السياسي في الإسلام، بل يعمق الأسس التي تقوم عليها هذه المدينة.

و المدينة عند بن رشد تقام على اسس معرفية، وقيمية و الأساس المعرفي يكون عند ابن رشد تأسيسي تأصيلي، يتجلى في طبيعة إدارة المدينة التي تقوم على الحكمة والتمكن من المعارف الضرورية اللازمة لتوجيه المواطنين نحو الأنموذج أو المثال، وتتجلى فلسفة ابن رشد السياسية في تصنيف المدن: المدينة الفاضلة، المدينة الكرامية، المدينة الشهوانية، المدينة الجماعية، مدينة وحدانية التسلط.

يختلف الفلاسفة دوما حول الأسس المعرفية التي تقوم عليها المدينة الفاضلة او الانموذج، فأفلاطون مثلا يرى في الرياضيات المدخل الرئيس للمعرفة الأولية التي يتلقاها الطلاب، في حين نجد عند ابن رشد التأكيد على علم المنطق، يقول:" فهذا ما يراه افلاطون فيما يبدأ به في التعليم، وإنما رأى هذا الرأي لأن صناعة المنطق في أيامه لم تكن قد وجدت، اما وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثم بعدها ينتقلون الى علم العدد ثم الى علم الهندسة...." (ابن رشد ا.، 1998، صفحة 158) والقصد من التأكيد الرشدي على المنطق ضرورة امتلاك المواطن قواعد تمييزية بين الحق والصواب، فغياب هذه الملكة عنده تجعل من استثماره وتوجيهه من قبل أطراف متعددة، وهذا يشكل بالضرورة خطرا على الأمة.

المدينة الفاضلة عند ابن رشد ممكنة واقعا، وليست مستحيلة، وهذا لن يتحقق الا بالتمسك والالتزام بقواعد معرفية ومنطقية، وقيم اخلاقية مستمدة من الشرع الحكيم، فالمعرفة لوحدها غير كافية لتحقيق الغايات، والسلوك بدون معرفة دقيقة مجرد تيه وضياع، فالتراث الرشدي ليس قروسطيا بحكم انتمائه الزمني والجغرافي، بل هو تراث انساني مشترك تبقى حاجة الانسانية له حاضرة، فمشروعه الفلسفي والقضائي إذا اعيد النظر فيه وإحيائه يصلح لتجاوز كثير من العوائق المنهجية والسلوكية.

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

المصادر والمراجع

ابن رشد, ا .(1960) .بداية المجتهد، ونهاية المقتصد .القاهرة :مكتبة مصطفى الحلبي .

ابن رشد, ا .(1968) .فصل المقال .بيروت :دار المشرق .

ابن رشد, ا .(1998) .الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة .بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية،.

ابن رشد, ا, ا .(1998) .الضروري في السياسة .بيروت :منشورات الوحدة العربية.

ابن عربي, م .(1985) .الفتوحات المكية .القاهرة :المجلس الاعلى للثقافة.

الانصاري, ا, م .(2012) .الذيل والتكملة .تونس :دار الغرب الاسلامي.

الجابري, م, ع .(1997) .ابن رشد سيرة وفكر .بيروت :منشورات مركز دراسات الوحدة العربية.

الريسوني, ا .(2013) .فقه الثورة .القاهرة :دار الكلمة للنشر والتوزيع.

العليبي, ف .(2007) .رؤية ابن رشد السياسية .بيروت :مركز الوحدة العربية .

المراكشي, ع .(1949) .المعجب في تلخيص أخبار المغرب .القاهرة :مطبعة الاستقامة.

المقري .(1968) .نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب .بيروت :دار صادر .

اليجيري, د .(1964) .الكوميديا الالهية .(éd. 3)مصر :دار المعارف.

بورشاشن, ا .(2010) .الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي .بيروت :دار المدار الإسلامي.

حمادي, ا .(2007) .اصلاح الفكر الديني من منظور ابن رشد .المغرب :المركز الثقافي العربي .

حنفي, ح .(1978) .ابن رشد شارحا لأرسطو .الجزائر :الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

شحلان, أ .(1999) .ابن رشد والفكر العبري الوسيط .مراكش :المطبعة والوراقة الوطنية.

شحلان, أ .(2009) .الرباط :دار ابي رقراق.

فاضل, ز .م .(1970) .الفكر السياسي العربي الاسلامي .بغداد :دار الطبع والنشر.

منسية, م .ع .(1999) .ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب .ابوظبي :المجمع الثقافي.

Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)